

精神的世界と学の形成の諸問題 (1)

—— P. ティリッヒと相関の方法 ——

峰 島 旭 雄

1

小論は、同題をもってすでに数回にわたって論述してきた別の論考シリーズを受けたものであって、これから何回かにわたってしばらく続けて論じていこうとするものの、本誌掲載としては第 1 回の部分をなす。

これまでこの「精神的世界と学の形成の諸問題」というテーマで取り扱ってきたものは、ギリシア哲学思想に端を発し、次第に近代・現代に及ぶものであった。とりわけ現代においては、すでにハイデガーとティリッヒをも取り扱っている。ティリッヒについては、その科学と宗教との関係を基本的に論じたのであるが、ここでは、もう一度立ちかえて、ティリッヒ神学=宗教哲学の方法を論じようと思う。何事につけ、方法の問題はその哲学なり思想なりに決定的な関連をもつものであるが、とりわけティリッヒにおいてそのことは強調されなければならないのである。その一つの理由は、ティリッヒ自身が方法論を意識しており、自己の方法を〈相関の方法〉(method of correlation)と呼んでいるからである。

ここでは、ただちに相関の方法に立ち入るのではなく、前提となるべきいくつかの点をまず論述することにした。

2

ここではもっぱらティリッヒの『組織神学』(A Systematic Theology, 1951)⁽¹⁾を中心に論述していくことにする。そもそもプロテスタント神学において、組織神学とはいかなることであろうか。一般にプロテスタント神学は三つの部分から構成されるといわれる。教義学(dogmatics)・歴史神学(historical theology)・実践神学(practical theology)である。⁽²⁾ この中で、歴史神学は教会の歴史などを扱い、実践神学は宣教の実際を扱うのであるが、問題は教義学である。教義学は古くは理論神学(theoretical theology)ともいわれ(例えばマックス・ミュラー)、組織神学(systematic theology)ともいわれる。(ティリッヒのごとく) 名称が多様であるばかりでなく、その内容や目途とするところに関しても異なる場合がある。⁽³⁾ ティリッヒはこの部門に対して組織神学の名称を用いている。その理由はなんであろうか。

ティリッヒが組織神学という名称を用いた第1の理由は、それが神学を組織化・体系化するものだからであると考えられる。すでにシュライエルマッハー以来、神学の部門、教義学・歴史神学・実践神学のいずれが根幹をなすか、という問題が論じられている。⁽⁴⁾ キリスト教という宗教にかかわる学であるかぎりにおいて、神学は単に思弁的な学であることはできない。バルトがいみじくも名づけたように教義学は教会教義学(die kirchliche Dogmatik)なのである。宣教、ケリュグマを忘れた神学は真の意味での神学ではない。その意味では、宗教の事柄を直接に扱う実践神学が、まずもって、根幹となることが考えられよう。しかしながら、そのような実践神学をも基礎づけるところに組織神学の役割があるとすれば、組織神学は、神学部門の一つであって、しかも神学全体の基礎をなす基本的・原理的な部門であるということになろう。ティリッヒの考えていた組織神学とは、このようなものであると推考されるのである。

それと同時に、いま述べたように、組織神学はあくまで宣教ということと切

り離すことができないのである。基礎づけの営みをなすとともに、それ自体として宣教そのものに深く関連していくのである。ティリッヒの『組織神学』は序論の冒頭から、〈状況〉(situation)や〈使信〉(message)について語られる。キリスト教の使信は永遠性を有する。しかし、それは時間の系列の中にあられる。すなわち、状況の中にあられる。「神学は二つの極、すなわち、その基礎であるところの永遠の真理と、この永遠の真理を受け容れなければならない時代的状況との間を行き来する (moves back and forth)」^[5] のである。つまり、組織神学は、実際に、その時代、約していえば現代の状況の中に立ち入って使信を宣べ伝える仕事に従事する場合の、理論的局面を受け持つのである。そこで、なかんずく、弁証神学 (apologetic theology) が必要となる。

弁証神学とは、〈応答する神学〉(answering theology)である。それは「永遠の使信の力と、状況のあたえる手段とによって、状況の中に含まれている諸問題に、答える」のである。^[6] 弁証神学は、いわば組織神学をよりいっそう現実化したような神学部門であるといつてよかろう。くりかえしていえば、それは「状況の中に含まれている問題を、使信の中に含まれている解答と関係づける試み」である。^[7] ティリッヒはこれを〈相関の方法〉(method of correlation)と名づける。^[8] 相関の方法とは、永遠と時間、使信と状況とを相関させ、前者のうちに含まれるキリスト教の真理を、後者の中から生ずる諸問題、諸要求に応じて、適用する方法であるといえよう。「問いと答え、状況と使信、人間の実存 (human existence) と神的顕現 (divine manifestation) とを、相関させる方法」なのである。人間の实存はそのつど状況の中にあり、その状況に応じた諸問題、諸要求をもっている。これらの問題に答えるもの、これらの要求を充たすものを、人間の实存は、所与としての永遠なる使信、神的なるもののうちに求める。そのさい、永遠なる使信、神的なるものは、これに応ずることによって、みずからそれが永遠なる使信、神的なるものであることを、い

わば実証するのである。

3

相関の方法の立ち入った説述には、〈円環〉(circle) という概念 (キー・ワード) を検討することが求められる。ティリッヒは、いくつかの次元においてこの〈円環〉を認めている。

まず精神科学における円環である。「精神的な事柄の理解は、すべて円環的 (circular) である。」^[9] ティリッヒは、この精神的な事柄の理解を〈精神科学〉(Geisteswissenschaft) と注しているのである。その意味するところは何であろうか。精神科学的探究は、経験的-帰納的ないし形而上学的-演繹的、ないし両者の結合としてある。別言すれば、主観と客観という形でそれは展開する。しかし、それらを通じて共通の地盤ともいうべきもの、それらを超えてかえってそれらを基礎づけるもの、がある。精神科学の場合、それはどのようなものであろうか。ティリッヒは、このさい、単に精神科学を精神科学としてのみ見ることなく、神学を精神科学のレベルで論定しようとするかぎりにおいて、このようなものを追求する試みをなすのである。そうすると、そこに、〈神秘的アプリオリ〉(mystical apriori) が現われるという。^[10] それは主観と客観との彼岸 (W・シュイムズ)、精神と自然との同一 (シェリング)、価値創造過程 (ホワイトヘッド)、絶対精神 (ヘーゲル) 等々である。逆にいえば、このような地盤=円環の枠内で、主観と客観、精神と自然、存在と価値、帰納と演繹、経験的と形而上学的などの極が、円循するといえようか。^[11]

ティリッヒは、精神科学を科学 (science, Wissenschaft) の段階で扱っている。これに対して、宗教哲学は明らかに哲学の段階である。ティリッヒは宗教哲学にも〈円環〉を認める。では、科学でない哲学の段階での宗教哲学における〈円環〉とは何であろうか。

まず指摘しなければならないことは、ティリッヒが精神科学として挙げてい

るものは決して自然科学の段階のものではないということである。そもそも、ティリッヒにおける科学と哲学との区別ないし関連はいかなるものであるかが、問われなければならないが、少なくとも当面の問題にかかわるかぎりにおいて言えば、科学と哲学とは絶対的に分離してあるのではないことは、明らかである。例として挙げられたシェリング、ホワイトヘッド、ヘーゲル等を見ても分かるように、それは純粋に哲学的でさえある。ティリッヒがこの段階を *Wissenschaft* というドイツ語で表わしているかぎりにおいて、それは科学でもありうるが、哲学でもありうるのである。¹⁴² 精神科学 (*Geisteswissenschaft*) とはその場合、哲学 (*Philosophie*) ともみなされるのであるが、そうであれば、宗教哲学は別個の段階をなすことなく、すでにこの段階に含まれていることになる。

このようにとらえると、宗教哲学における〈円環〉は決して精神科学における〈円環〉と異なるものでないことが分かる。この宗教哲学的円環のうえにさらに神学的円環がある。そしてこの両者の間の相違は「絶対的でない」とティリッヒはいう。¹⁴³ したがって、精神科学と(宗教)哲学、(宗教)哲学と神学との間には、区別を含みつつ漸次的な移行があると考えられよう。

宗教哲学的円環は神学的円環と対比してとらえられる。「神学者が考えを進めていくさいの円環は、宗教哲学者の円環よりは狭い。神学者は〈神秘的アプリオリ〉に、キリスト教の使信という基準を加えるのである。」¹⁴⁴ この言葉によると、宗教哲学の段階での〈神秘的アプリオリ〉に対して、神学の段階ではさらに〈キリスト教の使信〉という基準が加わるのである。宗教哲学者は宗教という概念において普遍的抽象的であろうとするのに対して、神学者は意図して特殊的具体的であろうとする。宗教哲学者は〈神秘的アプリオリ〉というきわめて独特な基礎を求めるが、それはすでに特定の文化的な限定を受け、特殊的具体的である。ただ宗教哲学者はこれをそのまま、あるいは、よりいっそう特殊化具体化して示すのではなく、これを概念化して、「宗教に関して一般的に

適用する概念」にまで仕上げるのである。⁶⁶ これに対して、神学者は、キリスト教の使信という特殊的具体的な性格のものを中核とし、「具体的な帰依の念をもって神学的円環の中に入ってくる。」(enters the theological circle with a concrete commitment)⁶⁷ いいかえれば、神学者は、その属する教会の一員として、教会の本質的機能の一つを完成するために、すなわち、教会の神学的自己解釈を完成するために、神学的円環の中へ入ってくるのである。

ティリッヒのこのような〈円環〉論からは、そのいくつかの独自のあり方を取り出すことができる。まず、〈円環〉はつねに両極——たとえば精神科学の段階における主観と客観、自然と精神等——を持ち、いわばその両極を焦点とする楕円のごとく円環をなす、ということである。それは両極の対立項をうちに含み、取り入れながら、一つの範域を形成する。つまり〈円環〉と上述の〈相関の方法〉とは密接にかかわりあうのである。また、このおなじことは、宗教哲学ないし神学の領域においても、指摘されうる。普遍的抽象的と特殊的具体的との相関がそれである。しかも、宗教哲学においては特殊的具体的でありながら普遍的抽象的な形で提示するところにその独自性があり、神学においては特殊的具体的でありながら、やはり神学の学としての普遍妥当性は主張されるのである。このように両極性とその両極の交互関係性との織りなす〈場〉が円環であるということができよう。

ティリッヒはしばしば、宗教的哲学者 (religious philosopher), 神学者 (theologian), 宗教哲学者 (philosopher of religion), 学的神学者 (scientific theologian), 真に神学者 (really a theologian) のなどの表現を用い、概念的に神学・宗教哲学を論ずるところに、〈人〉を持ち込んでいる。⁶⁸ その半ば無意識的ともいえるこのような語用はなにを意味するであろうか。それは、ティリッヒ組織神学において実存的性格が色濃いということである。神学者が神学者でありうるのは、彼が神学的円環の中に入ることである。そのさい、神学者は帰依 (commitment)・決断 (decision)・信仰 (faith) なくしては、こ

れをなしえない。〈神学的実存〉(theological existence)とならなければ、これをなしえないのである。¹⁰⁸ 神学的円環は、ときに、単純に、神学者のグループというように解されないわけではない。そのような人々の集まりという意味である。しかし、それがひとたび問い詰められ、そもそも神学者の名に値するものはなにか、というような問題が提起されるとき、ただ名ばかりの神学者ではなく、この神学的円環の内にあるかないかが、神学者であることを決定するのである。一般に、神学者は、この円環の内と外とにまたがって存する。いずれかに全く入り切るかは、その実存的かつ信仰的決断による。

ティリッヒは神学(者)を固定してとらえていない。神学(者)の名をもつものも、次の瞬間には神学(者)でなくなる可能性は存するのである。逆に、神学(者)でなかったものが神学(者)たりうるのもある。ティリッヒが、このことを、神学(者)と宗教哲学(者)について述べているのは、興味深い。ティリッヒ自身が宗教哲学(者)と神学(者)の〈境界線上〉(on the boundary)にあるのである。「たとえ神学の教師と呼ばれていても、だれもみずから神学者と称することはできない。どの神学者も、信仰に身をゆだねて(committed)いながら、同時に、そこから疎外している。(alienated)信仰のうちにあり(in faith)ながら、同時に、疑いの中にある。(in doubt)つまり、神学的円環の中に(inside)ありながら、同時に、外にある。(outside)」ときに一方が支配的となり、ときに他方が支配的となる。決定的なのは「究極的関心(ultimate concern)としての神学的円環を認める」ことであり、「キリスト教の使信に究極的関心をもつ(ultimately concerned 究極的に関心づけられている)」ことである。¹⁰⁹ ここで、ティリッヒに独自に帰せられる〈宗教〉の定義、「宗教とは究極的関心——究極的に関心づけられてあること——である」という定義が、現われる。神学者が真に神学者であるか否か、彼が神学的円環のうちにあるかどうか、これを判定する基準が、この〈究極的関心〉であるというのである。ティリッヒにおいて、一方では神学の独自性が強調さ

れるとともに、他方では、それが深く宗教なるものの本源と結合していることが、分かるのである。そのことは、「キリスト教の使信に究極的に関心づけられている」という表現によくあらわされているのである。

ティリッヒにおいて、このような、神学的円環、相関の方法、究極的関心というような、神学＝宗教哲学的なエレメントが、やがて組織神学の構築の土台となるのである。

4

ティリッヒは、「序論はキリスト論と教会と予想し、またその逆も真である」と述べている。⁸⁴「序論」とは、すでに述べたような、神学的円環、相関の方法、究極的関心等を挙げている部分である。キリスト論や教会論は組織神学の本体をなす部分である。したがって、ここにも一種の相関の方法が見られる。

すでに述べたように、伝統的なプロテスタント神学は、教義学・歴史神学・実践神学の3部門を有する。むしろ、このような3部門があらかじめ教義上から定められ、そのあとでこれら3部門の相互関係や、いずれの部門がもっとも中核をなすのか、というような問題が論じられたといつてよい。これに対して、ティリッヒは、まずもって神学と宗教哲学との境界に立って、宗教そのものを深く立ち入ってとらえるとともに、キリスト教の根本である神、啓示、キリスト、教会等のもっぱらキリスト教的なものを純粹にとらえ、その両者を神学的円環（ないし宗教哲学的円環）という形で相互関連させ、そこからして組織神学を構築していくのである。さきに触れた、組織神学という名称、つまり神学を組織化するという視点は、まさしくここにあるのである。

さて、ティリッヒ組織神学の本論は、理性と啓示、存在と神等の大きな枠をもって述べられている。ここにも、大きな枠組みをもって〈相関の方法〉が用いられているといえることができる。ここでは、ティリッヒの組織神学の構築のひとつの例として、「存在と神」の中の〈存在論的諸要素〉について触れるこ

とにしたい。

すでに主観・客観の相関ということについては触れた。それはふつう、認識関係において、認識するものと認識されるものという形で、言われるものである。しかし、ティリッヒにおいては、認識関係の根底に存在関係を見る。それはちょうど、ニコライ・ハルトマンが存在関係を認識関係に優先させたのと軌を一にする。もっとも、ティリッヒにおいても、結局、究極には神とその啓示がひかえており、そのうえでの存在関係であるが、ハルトマンの場合は、一種の要請的無神論（マックス・シェラーの表現）の立場であるから、そのようなことは見出されない。

ティリッヒは、〈基本的存在論的構造〉として、自己（self）と世界（world）を設定する。認識論的地平の根底にこれがあるのである。人間存在はもとより環境の中においてある。人間と環境とは一つの相関概念である。「すべての存在者はそれの環境である一つの環境をもつ。」（all beings have an environment which is *their* environment.）²⁴ 動物でもそうである。ところが、人間のみは、そのような存在者－環境相関性のうちにあることに、気づいている（aware-awareness）。この〈気づき〉は人間の自己（self）による。そのさい、存在者－環境の相関性は自己－世界の相関性となる。自己と世界とは、この意味において、相関概念である。「人間は自己を持つがゆえに、あらゆる環境を超越する。人間は世界を持っている。（man has a world.）」²⁵ 人間は世界の中にいるが、同時に人間は世界を持っているのである。その場合、世界はギリシア語の *cosmos*、ラテン語の *universum* の意味をもつことになる。*cosmos* は一つの統一体であり、ギリシア人はそこに球体（スファイロス）を想い描いた。*universum* は語源からして、さまざまな方向（*versus*）をもつものの統一（*uni*）を意味する。すなわち、世界は、その中に自己があることによって、あるいは自己によって〈持たれる〉ことによって、統一体となるのである。このような緊密なかかわりの意味において、自己と世界とは相関概念

なのである。

ところで、すでに述べたように、主観—客観というもっぱら認識論的な相関概念の根底に、このような自己と世界という存在論的な相関概念があるのであるが、この両者を結びつけてティリッヒは次のように言っている。「自己—世界の両極性は理性の主観—客観構造の基礎である。」²³むしろ逆に、この理性の主観—客観構造のほうから、自己と世界をとらえると、世界は、「構造をもった全体」として客観的理性 (objective reason) であり、自己は、「集中性をもった構造」として、主観的理性 (subjective reason) である。²⁴ 理性は世界を一つの世界たらしめ、自己を一つの自己たらしめる。理性なしには存在は混沌としている。自己ならびに世界の実際の統一は理性の機能に属する。

ところで二つの注目すべきことがある。一つは、ティリッヒがかかえる理性を〈存在のロゴス〉(logos of being) と呼んでいるということである。ティリッヒにおいては、理性は単に人間の認識能力の一つとしての機能にとどまるものではない。すでに理性そのものが存在論的な背景をもつものである。〈理性〉(reason) については詳しく論じられているが、²⁵ ここでは、当局の問題に関するかぎりにおいて述べるにとどめる。

理性についてのティリッヒの基本的な考えは、くりかえしになるが、やはり認識論に対する存在論の優位である。「認識論、すなわち、知ることに関する〈知識〉は、存在の知識、すなわち存在論の一部である」のである。²⁶ いかなる認識論的主張も存在論的なものを内容とする。知ること、認識は、存在論的な意味での出来事 (event) の全体の中の一つの出来事である。したがって、理性もまた、通常の認識論的レベルでの理性に先んじて、存在論的理性 (ontological reason) でなければならない。ティリッヒは、パルメニデスからヘーゲルに至る古典的伝承のうちに、この存在論的理性の概念が多く見られ、認識論的理性は、いずれかといえば、イギリスの経験論のうちに、顕著であるとする。²⁷ ギリシア以来の古典的理性 (classical reason) はロゴス (Logos) で

あり、そこには存在論的理性も認識論的理性も含まれている。ロゴスとは相反するようにおもわれているエロース (erōs) でさえも、そこにロゴスが認められる。広義の理性は単に認識的機能のみでなく、美的・実践的・技術的・情緒的等の諸機能も有するのである。しかし、すでに述べたように、これらの諸機能の根底には存在論的理性があるのである。

ところで、理性に関するこのような見解の、また根底には、啓示の問題がある。理性と啓示との相関である。具体的にはそれは二つの方向をとる。一つは、存在論的理性が理性の根底にあるとしても、それは決して啓示と同一ではないが、また啓示と必然的にかかわる、ということである。かかる理性はあくまで有限であって、ティリッヒのいう〈新しき存在〉(New Being)に参加することによってその存在を得ているのである。⁸⁸「理性の実現は技術の問題ではなくて、〈墮罪〉と〈救済〉との問題である」⁸⁹と言うとき、ティリッヒは、明らかに、理性を神的ロゴスに関係づけている。ロゴス (Logos) には、一方でいわゆる理性の意味があると同時に、大文字で書かれたロゴス (Logos) は神であり、イエス・キリストでもあるのである。

またもう一つは、自律 (autonomy)・他律 (heteronomy), そして神律 (theonomy) ということである。カントを引用するまでもなく、理性は自律的であるべきであるといわれる。しかし、現実には他律的理性もありうる。理性における自律性と他律性をティリッヒは〈理性の構造的要素〉(the structural elements of reason) と名づける。「実存の制約下にあっては、理性の構造的諸要素は相互に衝突する。」⁹⁰ ティリッヒはこれら二つの要素——これも一つの相関の仕方であるが——の根底には、理性それ自身の深みがあるとする。それは神的なものであって、神律と名づけられる。「自律と他律は神律にもとづいている。……神律とは、みずからの深み (depth) に結合されている自律的理性を意味する。……神 (theos) は理性の構造ならびに基盤の法 (nomos) であるがゆえに、自律と他律とは神において結合され、その結合は神律的状况

において顕現する。」⁴¹ 自律と他律もまた一つの相関概念である。ティリッヒにおいては、かかる相関概念の根底に地盤となるべきものがある。それが神律なのである。自律と他律は神律において融合し、いわば止揚されている。これに対して、人間の現実的状況としての実存の諸制約のもとでは、理性は自律と他律とに分裂し、抗争し、たがいに他を破壊しようとする。しかし、理性は統一的であるから（カントもこのようにとらえる）、このような実存の制約下における自己分裂の状態を脱却して、〈再結合〉(reunion)を求める。再結合とは神との結びつきであり、ここにおいて、理性と啓示とは対立するものでない。理性と啓示もまた一つの相関概念である。

再結合は理性が求めるものであるが、理性はそのさい、自己自身の深淵(abyss)を見る。それは理性にまつわるあらゆる相関、あるいは二元性(duality)の前提をなすもの、深みである。理性自身はこの探求を完成しえない。カント的理性はこの深淵の前でしりぞいた、とハイデガーは批評している。カント的な倫理宗教の立場ではそうであろう。ティリッヒには〈啓示〉の立場が残されている。否、始めから、この啓示の立場が根底に存するのである。「啓示のみがこの問いに答えうる」のである。⁴²

次に、相関のもっと立ち入った枠組について、ティリッヒの語るところを取り上げてみよう。

5

ティリッヒにおいては、しばしば閑説したように、認識論に対する存在論の優位があるから、相関の立ち入った事例に触れる場合には、それは認識論的なものでなく、存在論的なものとならざるをえない。ティリッヒは相関の具体的な例として、〈個別化と参与〉〈力動性と形成〉〈自由と運命〉が挙げられる。

神によって創造されたあらゆる存在者は宇宙の中にあり、その意味ではそれらは小宇宙的性質を有するが、その中で、人間のみが〈小宇宙〉(microcos-

mos) の名に値する。人間は自己集中的 (self-centered) である。他の存在者も自己集中的ではある。自己集中的存在は分割されないが、一挙に破壊されることもありうる。あるいは、その一部分のみが奪い去られるが、その部分からは新しい自己集中的存在が再生する。(例えば下等動物の場合) これに対して、人間の場合は完全に自己集中的である。それは、このように部分的ないし全体的に破壊されうるとか、部分的に再生しうるというのではないことを示している。⁸³ このようなことは、ただ単なる自己集中的存在にとどまるならば、不可能である。人間が完全に自己集中的であるというのは、それが個別化され (individualized)、一個の小宇宙となっていることであり、その場合にはじめて、上記のようなあり方が可能となるのである。

個別化の極は〈人格〉(person) である。そのさい人は他の諸人格との〈交わり〉(communion) に入る。〈参与〉(participation) とも呼ばれるこの交わりは、人——個別化された個別者——にとって本質的なものである。⁸⁴ それが本質的なものであることは、人格がただ単独で人格でありえないことを示している。すなわち、人格は他の人格との交わりにおいてはじめて人格である。ティリッヒはここでも個別化と参与という相関概念を用いることになる。「認識する者は認識されるものに参与する。愛する者は愛されるものに参与する。実存するものは、実存の制約下において実存するものとしてかくあらしめている本質に参与する。……キリスト者はキリストたるイエスに顕現している新存在 (the New Being) に参与 (participate) する。」⁸⁵ 個別化 (individualisation) と参与 (participation) である。

次には、力動性 (dynamics) と形式 (form) という相関概念が挙げられる。これを、アリストテレスの質料 (hylē) と形相 (eidos)、潜勢態 (dynamis) と現実態 (energeia) と対照してみると、必ずしも合致するものではないが、この相関概念が一つの根拠をここに有していることが理解される。

そもそも存在は、これを把握し形成する能力を理性にあたえる構造、すなわ

ち形式から、分離することはできない。しかし、それはいわゆる内容と形式という対立ではない。ティリッヒはこのような二つの要素のかかわりをもっと密接に、もっとダイナミックに考えている。すでに触れた存在論的要素、個別化と参与との両極性に従って、この場合、特殊形式と一般形式とがあるが、現実存在においては、かかる力動性と形式とが分離しがたく結びついている。力動性と形式とが結びついてあらゆる存在は特定の存在となる。例えば、木の形式は、その木をして木たらしめているもの、すなわち、個別的な木という特殊にして独自の形式、ならびに、木一般という普遍的性格を、その木にあたえるのである。

形式と相関する力動性は、内容のごとく固定してあるのではないから、一つの特定の形はとっていない。現実存在が形式をすでに担っているもの、形式によって規定されているものであるのに対して、相関者として力動性は一つの非存在（メー・オン）である。しかし、それは「存在しているあるものとして考えられることもできないし、また、存在しないあるものとしても考えられない」⁹⁴ ところの〈存在の潜勢態〉（potentiality of being）である。形式をすでもつところのものとも異なっているととも、純粋な非存在とも異なった存在の力（power of being）である。それは、いわば、形式を通して顕在化し、それ自身の形式を創り出し、さらにそこからまた、あらたに自己形成をおこなう。とりわけ人間において、その力動性と形式とは典型的にこれを示している。「人間の力動性、人間の創造的活力は、無方向な、混沌たる自己閉鎖的な活動ではない。それは方向をもち、形式をもっている。それはそれ自身を超越して、有意味な内容へと向かう。……存在の力動性格は、あらゆるものがそれ自身を超越し、新しい形式を創造する傾向を、含んでいる。」⁹⁵

第三のものとして、ティリッヒは自由（freedom）と運命（destiny）を挙げる。これまで挙げた二つの両極、個別化と参与、力動性と形式にしても、ふつつ考えられる存在論的要素とはやや異なっている。しかし、この第三の、自

由と運命はいっそう異色なものといわなければならない。ティリッヒもそのことを意識して、かれ自身、「〈運命〉という用語は、ここでの脈絡では、異常である。」³⁹⁾と述べている。その異常性については、以下において閑説するが、かかる自由と運命という相関概念において、「基礎的な存在論的構造ならびにその構造についての記述は頂点に達し、転換点に臨む」⁴⁰⁾と言っている。まずティリッヒがこれらの語をもって言い表わそうとしていることを聴こう。

人間は自由をもつがゆえに人間である。(Men is man because he has freedom.)⁴¹⁾しかしながら、自由といえるのは、自由でない対極があるがゆえに言われるものである。「人間は、運命との両極的相互依存性においてのみ、自由をもつ」⁴²⁾のである。ここでも、形式に対して内容をもって対極としなかったように、自由に対して必然をもって対極としない。ふつうは自由と必然という。ティリッヒは、独自に、自由と運命を対置するのである。(必然の対極は可能性であるという)。

ところで、これまたふつうには、自由とは意志の自由であるとされるのであるが、ティリッヒは、意志の自由は単なる人間の一機能(function)としての自由にすぎないとする。ここでいわれる自由は、全人間的な意味での自由である。「自由は……完全な自己(complete self)であり理性的人格(rational person)であるところの存在者の自由」⁴³⁾である。そこには、意志の自由はもちろん、人間の人格的自己を形成しているあらゆる部分、あらゆる機能が、参与しているのである。これをもって、〈人間〉(man)の自由というのである。

存在論的要素の両極として挙げられた自由と運命とはこのようなものであるが、このようなティリッヒの説述から、その特色を取り出せば、(1)存在論的傾向、(2)実存とのかかわり、(3)啓示と歴史へのかかわり、などを指摘することができるであろう。

まず存在論的傾向であるが、これについては、すでにしばしば指摘してあるとおりであって、認識論的傾向に対して存在論的傾向が優先するのである。自

由と運命との相関についても、そのことが言われている。「われわれの運命は、そこからわれわれの決断が生ずるところのものであり、われわれの自己集中的な自己性の、無限に広い基礎である。運命は、われわれのすべての決断をわれわれの決断たらしめる、われわれの存在の具体性である。私が決断するとき、その決断を下すのは、私の存在を構成するあらゆるものの具体的総体であって、認識論的主観ではない。」⁽⁴³⁾ (下点筆者) 私の存在の総体、つまり存在論的なものが決断し、自由なのであり、その自由の背景に運命があるのであって、私の存在の総体の一部をなす認識論的なものがそのような機能をもつというのではないのである。

このような、私の存在の具体的総体ということは、ただちに、私の実存ということにつながっていく。「運命の対極をなす自由は、実存 (existence) を可能にする構造的要素である。」⁽⁴⁴⁾ (下点筆者) ここでは、自由が実存を可能ならしめる存在論的要素となっているが、あるいは運命をもって実存を可能ならしめる存在論的要素であるといってもよい。運命は、そこから自由 (決断) が生ずるところのものだからである。自由や運命、とくに運命は、ティリッヒみずから述べているように、異常な存在論的要素であるといえる。その異常とは、やはり結局は、実存論的要素であることに由来するといわなければならない。すなわち、ティリッヒにおいては、存在論的要素は認識論的要素に優先するそのことが、裏がえしていえば、実存論的傾向を帯びているがゆえに、ということと結びつくのである。このような観点から見直せば、自由とは、何にもまして、実存の自由であり、運命とは、ハイデガーにおいてもそうであるように、Geschick として人間に贈られてある存在の命運を抜きにしては考えられないのである。そして、このことはやがて、さきに挙げた第3の特色、啓示と歴史へのかかわりとなるのである。

歴史へのかかわりについては、すでに触れたも同然である。なぜなら、とりわけハイデガーにおいて、Geschick は存在の命運であり、歴史であり、は

っきりと〈存在の歴史〉(Seinsgeschichte) というように言い表わされるからである。そして啓示もまたそこにかかわりをもつ。ティリッヒ自身、「啓示は自由の概念なしには理解されない。」¹⁴⁾と述べている。運命の存するところ、そこに、そこから自由があるように、啓示と自由もまた一つの相関概念である。

しかし、さらに、ティリッヒの組織神学の構築と相俟って、既出の存在論的要素は、ふたたび、あらたなる視点から見直されるのである。それは〈有限性〉(finitude) の概念の導入によって始まる。

6

〈有限性〉は、「存在、有限性、神の問題」のもとに論じられている。存在者一般と、有限性を自覚する人間存在と、そして神の問題である。ここには人間の中間的存在としての態度を見ることができる。人間が中間的存在であることが、じつは相関概念、例えば自由と運命を、生起せしめるのである。いいかえれば、人間の有限性が存在論的要素の相関性、両極性を生ぜしめるのである。とりわけ、すでに説述したあり方をいわば深化した形で、かかる相関性、両極性を生ぜしめるのである。

力動性と形式との相関性のさい、力動性に関して、存在と非存在(メー・オン)が言われた。すなわち、力動性とは「存在しているあるものとして考えられることもできないし、また、存在しないあるものとしても考えられない」ところの〈存在の潜勢態〉、その意味での非存在(メー・オン)である。人間の有限性は、この非存在によって生起せしめられる。有限的な人間は「存在のみならず非存在にも参与しているがゆえに具体的」¹⁵⁾なのである。サルトルは、無が存在に巣くっている無化作用あるがゆえに、否定判断が成立する、と述べているが、ティリッヒは、人間が非存在に参与しているがゆえに、否定判断が可能であるとしている。「もし人間が非存在に参与していないならば、否定判断は不可能である。」「否定判断を可能にする構造こそが、非存在の存在論的構

造を証明する。⁶⁴⁾ 否定判断は非存在（の存在論的構造）の認識根拠であり、非存在（の存在論的構造）は否定判断の存在根拠である。⁶⁵⁾

ティリッヒは言う、「存在は、非存在によって制限された場合、有限性である。非存在は、存在の〈いまだない（未来）〉（not yet）として、また〈もはやない（過去）〉（no more）として現われる。非存在は存在するものを、限りある終末（finis）に直面させる。」⁶⁶⁾ 存在がもし非存在とかわからないならば、それはいわば無始無終であって、無限であるだろう。「存在は始めのない始めであり、終末のない終末である。存在がそれ自身の始めであり、終末である。」⁶⁷⁾ 存在は非存在と混合している。存在は、非存在から出て、非存在へ向かう過程のうちにある存在である。逆にいえば、存在は、そのようなものとして、それ自体として、力（power）である。

このようなわけで、ティリッヒは、ここでも、存在と非存在、有限性と無限性という相関概念を用いている。そして言う、「基礎的な存在論的構造と存在論的要素は、有限性を含んでいる。」⁶⁸⁾

ティリッヒは、いわゆる範疇もまた存在論的なものであるとみなす。「範疇は、精神が実在を把握し形成する形式である。」⁶⁹⁾ 論理的形式と範疇を混同してはならない。論理的形式は、論議の内容からの抽象であり、実在とは間接的にかかわるにすぎない。これに対して、範疇は存在論的であり、存在論的であるがゆえに、あらゆるものに現臨（present）している。範疇は、存在と非存在とに対する二重の関係を通して、その存在論的性格を示す。ティリッヒは時間、空間、因果性、実体の四範疇を取り扱っている。

時間についてのみえれば、時間の流動的性格は人を不安におとし入れるが、時間の創造的性格は人を勇気づける。ここでティリッヒは、範疇の論議に〈不安〉（anxiety）ないし〈勇氣〉（courage）という、きわめて人間的な、あるいは、きわめて実存的な気分を介入させる。ティリッヒ神学の実存論的性格が、有限性に規定されるありようが、ここに鮮明に出ているのである。

このおなじ手法を、ティリッヒは、さきに説述した存在論的要素にも適用する。「有限性は、範疇のみならず、存在論的要素においても、現実的である。」⁶⁴ これまで挙げた個別性と参与、力動性と形式、自由と運命という両極性において、有限性がその背後にあり、これらの対極をして緊張関係にあらしめるのである。自由と運命の相関概念を取り上げてみよう。人間の運命に束縛されているという意識は人を不安におとし入れる。すべては無意味ではないかという不安である。〈可能的無意味性の脅威〉⁶⁵ である。しかし、運命には意味がある。そしてそこから自由が生起する。したがって、運命を運命として受けとめるならば、自由の勇氣もまた生ずるのである。いいかえれば、ある意味で中性的である自由と運命という存在論的要素に、有限性が不安と勇氣という色どりをあたえるのである。しかし、不安と勇氣とは単なる色どり、外的なありようではない。それらは深く人間と存在との根底に根ざし、そこから現出した根本的な気分なのである。

ティリッヒはさらに、「無限性と呼応している有限性は、基本的構造、両極要素と同じ意味において、存在の一つの質 (a quality of being) である。」⁶⁶ と言っている。有限性は実存に属する性格である。ふつうは、実存的性格と本質的性格とを区別する。しかし、ティリッヒは、色濃く実存思想の立場に立ちながら、しかも神学者として存在そのものの立場にも立つ。したがって、実存と本質との二元論には与^{くみ}しない。「有限性は、その本質的な性質における存在を特徴づける。」⁶⁷ と言うのである。けれども、その反面に、相関の方法によって、本質と実存との両極的な把握もまた見出されるのである。そして言う、「神は、本質と実存とを超えた存在自体である。」(He [God] is being-itself beyond essence and existence.)

7

以上によって、ティリッヒ神学における〈相関の方法〉について、きわめて

おおざっぱではあるが、一応の輪郭をあたえることができたかと思う。ティリッヒは、このようなかれの宗教哲学＝神学内容をたずさえて、組織神学の構築に向かうのである。すでに指摘したように、このような枠組（スキーム）の背後には、なんといっても神や啓示の問題がひかえている。むしろ、ティリッヒは、伝統的かつ正統派的な神学構成によらず、それをヒントにしながら、独自の立場から、このような内実を方法論的に、相関の方法によって把握し、それを神学として組み建てる仕方をとったと考えられる。そのようなティリッヒの言葉をいくつか拾ってみることにしよう。

「弁証神学（apologetic theology）において用いられる方法の導き出す結論は、啓示の概念は、下から（from “below”），すなわち、啓示の状況の中の人間から、到達されるものであって、上から（from “above”），すなわち、啓示の神的な地盤から、到達されるものではない、ということである。」⁶⁹ ティリッヒは、このように、いわば「下からの神学」を構築しようとする。そのさい用いられる方法が〈相関の方法〉であり、材料はこれまで見てきたような、認識論的—存在論的、存在論的—実存論的な諸種の事柄なのである。また次のように言う。「存在の基盤とよばれるものに対する宗教的表現は〈神〉である。組織神学の重要な困難は、それが、その部分の一つ一つにおいて、他のあらゆる部分を予想しているということである。」⁷⁰ 「下からの神学」としての組織神学の各部分が有機的にかかわりあっているというのである。これまでの説述でも分かるように、かの相関の方法はこのことを明らかにしようとしたのにほかならない。しかし、事態は非常にからみあっているので、相関の方法の二重、三重の適用が必要となってくる。例えば、自由と運命という相関概念に、有限性と無限性という相関概念が加えられ、さらに、実存と本質（存在）というようなもっとも根本的な相関概念が、これに加えられるのである。いわば相関性の2乗・3乗である。そのことによって、「下からの神学」が上へ、あるいは、別の表現でいえば、深みへと、迫っていくのである。

本質と実存の相関について、次のように言われる。「本質と実存との関係の完全な討議は、全神学思想の中核である。」⁶⁸ 本質と実存とは、神学的には、被造界と現実界に相当する。これを精細に構築するのが神学の仕方である。すでに触れたように、神は本質と実存とを超えた存在自体である。このように、神は、本質と実存、被造界と現実界との両極についての神学構築のまた奥底にあり、真の意味での神学の中核となるのでなければならない。

そして、ティリッヒのこの点に関する結論は、おそらく次のように言い表わされるであろう。「組織神学者は、自己の教派の具体的な生活の中で……自己を究極に関心づけるところの (which concerns him ultimately), キリストたるイエスにおける〈新しき存在〉(New Being) に邂逅する。」⁶⁹ これは、組織神学のアルファであり、オメガであるということができようであろう。

ティリッヒ自身の幅広い関心のゆえに、その組織神学は、当面の問題である「精神的世界と学の形成の諸問題」に対して、重要な示唆をあたえてくれる。小論は、さしあたり、その端緒の部分に触れたにすぎない。

注(1) 独訳は1956刊。若干の修正が見られる。

(2) カトリック神学では、啓示神学 *theologia revelata* と自然神学 *theologia naturalis* の二分法をとる。プロテスタント神学の三分法については、シュライエルマッハーの『神学通論』(*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 1800) 参照。なお拙稿「シュライエルマッヘル神学における〈宗教哲学〉の問題」『三康文化研究所年報』第1号、1966年12月、参照。

(3) シュライエルマッハーによれば、当時は理論神学ないし教義学という名称であったと思われる。

(4) 3部門それぞれが根幹であることが主張されうる。前掲拙稿、参照。

(5) Tillich, *a Systematic Theology*, Vol. 1, 1951, p. 3.

(6) *ibid.*, p. 6.

(7) *ibid.*, p. 8.

(8) *ebenda*

(9) *ibid.*, p. 12.

(10) *ebenda*

(11) かかる円環は、〈悪しき循環〉(*vicious circle*) ではない、と述べている。*ibid.*,

p. 12.

- (12) 経験的一掃納的探究を精神科学に認めているかぎりにおいて、それは科学 (science) でありうるし、形而上学的一演繹的探究を認めているかぎりにおいて、それは哲学 (philosophy) でありうるといえよう。ドイツ語ではその両局をも Wissenschaft の一語で表わすことができるのである。

(13) ibid., p. 12.

(14) ebenda

(15) ebenda

(16) ebenda

(17) ibid., p. 12f.

(18) ibid., p. 13.

(19) ebenda

(20) ibid., p. 14.

(21) ibid., p. 188.

(22) ibid., p. 189.

(23) ibid., p. 190.

(24) ebenda

(25) Part I “Reason and Revelation” (ibid., p. 78ff.) で、啓示との相関で（ここでも相関の方法が用いられている）、理性が詳しく論じられている。

(26) ibid., p. 79.

(27) ibid., p. 80f.

(28) ibid., p. 83.

(29) ebenda

(30) ibid., p. 92.

(31) ibid., p. 94.

(32) ibid., p. 193.

(33) ibid., p. 195.

(34) ebenda

(35) ibid., p. 196.

(36) ibid., p. 198.

(37) ibid., p. 200.

(38) ibid., p. 202.

(39) ibid., p. 201.

(40) ibid., p. 202.

(41) ebenda

(42) *ibid.*, p. 203.

(43) *ibid.*, p. 204.

(44) *ibid.*, p. 201.

(45) *ibid.*, p. 208.

(46) *ebenda*

(47) ティリッヒは、さらに「もし人間が非存在に参与していないならば、じじつ、いかなる種類の判断も不可能である。」と述べている。(ebenda) ヴィンデルバントが否定判断を肯定判断の基礎に見たように、ティリッヒもまた、否定判断を、このような仕方では、あらゆる判断の基礎とみなしているといえよう。それというのも、根本に非存在があるかである。

(48) *ibid.*, p. 210.

(49) *ibid.*, p. 211.

(50) *ebenda*

(51) *ibid.*, p. 212.

(52) *ibid.*, p. 220.

(53) *ibid.*, p. 223.

(54) *ibid.*, p. 224.

(55) *ebenda*

(56) *ibid.*, p. 172.

(57) *ibid.*, p. 173.

(58) *ibid.*, p. 226f.

(59) *ibid.*, p. 43.